


Anna RAŻNY

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

anraz@interia.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0752-9647>

TOŻSAMOŚĆ NARODU ROSYJSKIEGO W UJĘCIU FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

ABSTRACT

Identity and the Russian nation according to Fyodor Dostoevsky

The nation occupies a central place in the works of Fyodor Dostoevsky, one that is closely connected with anthropological issues. For the author of *The Devils*, the nation constituted a collective entity based on the ethos of personalism, which is such a distinctive feature of Russian Orthodox thought. The immersion of the individual in the Orthodox community protects him against what Dostoevsky regarded as the pernicious and destructive individualism of European civilization. Thanks to this community, the Russian people can protect themselves against the degeneration of European nations and the rationalist consciousness that gave birth to the anti-Christian ideas of revolution and socialism. For Dostoevsky, the identity of the Russian nation is infused with a sense of religious messianism combined with political messianism. This is a mystical-nationalistic messianism, which comes to the fore most emphatically in the conviction that Russia carries God within itself. It is the incarnation of God. It is this belief that fashions, in Dostoevsky's opinion, the political mission of Russia – to provide brotherly protection for other Orthodox peoples and come to the rescue of a Europe in crisis. However, while in Dostoevsky's Christian anthropology the highest expression of the self is achieved through dialogue with another self, such interactions are not possible in the Russian nation's relations with other nations. The diversity of voices shaping the dialogue of nations does not correspond to the diversity of voices existing in interpersonal dialogues. This is made impossible by the position and attitude of Russia as a nation serving a mission at two important levels of its existence: at the religious level and the politi-

cal-state level. Not only in Dostoyevsky's journalism, but also in the polyphony of his literary works, the Russian nation has a closed, non-polyphonic structure.

Key words: Dostoevsky, Russian nation, identity, conscience

Słowa kluczowe: Dostojewski, naród rosyjski, tożsamość, świadomość

Problematyka narodu zajmuje w twórczości Fiodora Dostojewskiego centralne miejsce w ścisłym powiązaniu z problematyką antropologiczną. Naród stanowi dla autora *Biesów* podmiot zbiorowy ukształtowany na gruncie charakterystycznego dla rosyjskiej myśli prawosławnej personalizmu wspólnotowego – *соборности*, soborowości¹. Zanurzenie osoby we wspólnocie prawosławnej chroni ją przed zgubnym – według pisarza – indywidualizmem Zachodu utożsamianego z Europą. W konsekwencji również naród rosyjski może się ustrzec wynaturzeń narodów europejskich – racjonalistycznej świadomości, która zrodziła antychrześcijańską ideę rewolucji, budując swą świadomość na wartościach prawosławia. W taką koncepcję tożsamości narodu rosyjskiego Dostojewski wpisuje ideę jego mesjanizmu religijnego, którą łączy z mesjanizmem politycznym. Jest to mesjanizm mistyczno-nacjonalistyczny, którego najdobitniejszym świadectwem jest przekonanie o tym, iż Rosja nosi w sobie Boga, jest Bogonością. To właśnie przekonanie warunkuje w ujęciu pisarza misję polityczną Rosji – braterską opiekę nad innymi narodami prawosławnymi oraz ratunek pogrążonej w kryzysie Europie. O ile jednak w chrześcijańskiej antropologii Dostojewskiego osoba uzyskuje pełny wymiar w dialogu z innym „ja”, to w stosunku narodu rosyjskiego do innych nacji takie relacje nie są możliwe. Różnorodności głosów w dialogu międzyosobowym nie odpowiada różnorodność narodów w podobnym dialogu. Uniemożliwia ją pozycja i zarazem postawa Rosji jako narodu misyjnego na dwu ważnych poziomach jego istnienia: religijnym i politycznym – państwowym. Nie tylko w publicystyce Dostojewskiego, ale również w dającej pisarzowi większe możliwości polifonii jego dzieł literackich naród rosyjski ma strukturę zamkniętą, niepolifoniczną. Dlatego w pionierskiej pracy Michaiła Bachtina na temat polifonii utworów autora *Zabrodni i kary* nie pojawia się problem obecnego w niej narodu². Owa polifonia, czyli dialogowość, przedstawiona

¹ Dialog jest nie tylko specyfiką struktury dzieła Dostojewskiego, ale również przejawem podstawowego atrybutu osoby ludzkiej, jakim jest ukierunkowanie na inne „ja”, a jednocześnie na wspólnotę, która w tradycji rosyjskiego prawosławia ma charakter „soborowy”. Por. m.in. A. Rażny, *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988; P. Ewdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964; I. Jesaulow, *Соборность*, [w:] *Mentalność rosyjska*, red. A. Lazari, Katowice 1993; T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000; С. Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*, Москва 2000; A. Kurkiewicz, *Soborowe oblicze kolektywizmu*, [w:] *Tożsamość, indywidualizm i wspólnotowość w kulturze rosyjskiej*, red. A. Rażny, Kraków 2014.

² M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970. Por. także m.in. Л. Гроссман, *Поэтика Достоевского*, Москва 1925; Б.М. Энгельгарт, *Идеологический роман*

przez Halinę Brzozę jako „polilogowość”, jest swego rodzaju kryterium epistemologicznym, podporządkowanym podmiotom dialogu³.

Wszystkie te problemy twórczości Dostojewskiego są na tyle znane, że nie wymagają komentarza. Wszystkie też kryją w sobie pewne mniej znane lub całkowicie pomijane dane dotyczące koncepcji narodu i jego tożsamości w ujęciu pisarza. Jedną z nich jest relacja między dialogiczną koncepcją osoby i niedialogicznym – w ujęciu pisarza – wspólnotowym podmiotem, jakim jest naród.

Tak więc – zgodnie z ujęciem Bachtina – bohater w polifonicznej strukturze dzieła, zgodnie z prezentowaną koncepcją osoby, uzyskuje wiedzę o drugim *ja*, a także o samym sobie dzięki dialogicznemu otwarciu na Innego. Nie wnikając w tym miejscu w podobieństwa i różnice między Bachtinowską koncepcją polifonii Dostojewskiego i filozofią dialogu, stwierdzić należy, iż pierwsza nie pozwala wniknąć narodowi we własne „ja” w celu samopoznania. Wiedza o sobie samym, a co za tym idzie – tożsamość narodu, jest mu dana poprzez udział w dziedzictwie tradycji i historii. Jest niezależna od jego zdolności czy niezdolności dialogicznej. W wymiarze religijnym wiedza ta jest narodowi rosyjskiemu dana w misji, jaką otrzymał od Opatrzności. W polifonicznym świecie utworów Dostojewskiego dialog idei oraz wartości prowadzą osoby, które pozostają w określonej przez autora relacji z narodem: są z nim związane bądź od niego odcięte. Relacje te Dostojewski osadza na cywilizacyjnym i zarazem kulturowym paradygmacie: Rosja – Europa, uzyskującym swoją klasyczną postać w drugiej połowie XIX w. W paradygmacie tym nie ma miejsca na dialog. We wzajemnych relacjach przewidziana jest jedynie misja Rosji. Warto więc zwrócić uwagę na czynniki, które ukształtowały taką koncepcję narodu i jego tożsamości.

Nie bez znaczenia jest w tym wypadku fakt, iż zainteresowanie pisarza tą problematyką pojawia się w okresie najbardziej zagorzałych sporów o przyszłość Rosji: między konserwatystami słowianofilskiej proweniencji i rewolucyjną inteligencją, zafascynowaną utopią socjalizmu. Dlatego wielu historyków myśli i geopolityki rosyjskiej wiąże skryształowanie pojęcia narodu rosyjskiego z nazwiskiem Dostojewskiego. Warto w tym miejscu wymienić Andrzeja Walickiego, który podkreśla, iż sformułowanie w myśli Włodzimierza Sołowjowa tzw. idei rosyjskiej, której podmiotem jest Rosja, było rezultatem wpływu autora *Idioty* na tego filozofa⁴. Koncepcja tożsamości narodu w ujęciu Dostojewskiego kształtowała się stopniowo, obejmując trzy ważne sfery: religię, kulturę oraz ideologię. Ważna jest dla niej chronologia wnikania do pojęcia narodu tradycji prawosławnej i misji religijnej, do której pisarz dołączył polityczną.

Badacze dorobku pisarza zgodnie zauważają, że jego wnikanie w te kwestie rodzi się po powrocie z katorgi i zesłania. Wiąże je z zaangażowaniem Dostojewskiego w formułowanie poczwiennicestwa – konserwatywnej ideologii, której fundamentem jest

Достоевского, [w:] *Достоевский. Статьи и материалы*, red. А. Долинин, Москва–Ленинград 1924; А. Луначарский, *О „многоголосоности” Достоевского*, [w:] *Ф.М. Достоевский в русской критике*, Москва 1976.

³ H. Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984.

⁴ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

koncepcja ludu jako poczwy, *gleby* narodu. Na gruncie marksistowskiej nauki ideologia ta określana była jako wsteczna, reakcyjna. Stosunkowo najbliższy obiektywizmu był radziecki badacz Iwan Andriejew, który uznał poczwienniczestwo za „szlachecko-burżuazyjną” odmianę rosyjskiej ideologii dziewiętnastowiecznej⁵. Jako konserwatywne klasyfikuje poczwienniczestwo również Wiera Nieczajewa – zasłużona badaczka czasopism „Wriemia” oraz „Epocha”, na łamach których została zaprezentowana ta ideologia⁶. W tym kontekście niezwykle trafna wydaje się zaproponowana przez Andrzeja Walickiego wykładnia poczwienniczestwa jako konserwatywnej utopii, która pociąga bądź odpycha swoją wizją idealnej harmonii społecznej, odczytywaną najczęściej jako wizja eklektyczna⁷. Czytamy więc u Walickiego, iż: *Program „poczwienniczestwa”, głoszący pojednanie inteligencji z ludem, okcydentalizmu ze słowianofilstwem, Zachodu z Rosją, wydawał się współczesnym eklektyczny, nazbyt kompromisowy i nieokreślony w swej pojednawczości; w istocie rzeczy (jak postaramy się wykazać) była to ideologia posiadająca własny, określony styl, własną potencję kulturotwórczą, o czym świadczy chociażby jej rola i znaczenie w twórczości artystycznej Dostojewskiego*⁸.

Sugerując się zaproponowanym przez Apollona Grigorjewa – czołowego teoretyka poczwienniczestwa – ujęciem *gleby* jako organicznych zasad narodowych zakorzenionych w świadomości ludu rosyjskiego, Walicki do nich sprowadza prezentowaną ideologię. Natomiast Dostojewskiego uważa za genialnego jej przedstawiciela.

Gleba w koncepcji twórców tej ideologii jest stałą determinantą, zawierającą w sobie szereg istotnych dla narodu znaczeń: historyczne, kulturowe, religijne. To ostatnie określiło prawosławny etos narodu – jego dążenie do dobra zarówno moralnego, jak i społecznego. W tle publikowanych poczwienniczych artykułów Michała (brata pisarza) i Fiodora Dostojewskich, Apollona Grigorjewa, Mikołaja Strachowa pojawia się słowianofilskie ujęcie Rosji w opozycji do Europy. Poczwiennicy – jak podkreśla Andrzej de Lazari – wyraźnie złągodzili je w trosce o jedność wszystkich warstw narodu⁹. Wartości przechowywane przez lud rosyjski stanowią gwarancję owej jedności – etyczną, społeczną, kulturową. Pozwalają także na zachowanie w jej ramach kulturowych owoców europeizacji, której nosicielem była w tym okresie inteligencja nie tylko szlacheckiego pochodzenia, ale również raznoczyńska, reprezentująca nieszlacheckie warstwy społeczne Rosji. W tym duchu występował na łamach „Wriemieni” Fiodor Dostojewski, który nie zgadzał się z krytyką okcydentalistycznej inteligencji rosyjskiej, zawarł ją w antyeuropejskich wystąpieniach Michała Katkowa na łamach konserwatywno-nacjonalistycznego „Russkiego Wiestnika”. Ten pojednawczy ton poczwienniczestwa wobec zeuropeizowanych kulturotwórczych elit jest istotny. Określa nie tylko meandry

⁵ И. Андреев, *Социально-философская концепция почвенничества*, Москва 1973.

⁶ В. Нечаева, *Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских „Время”*, Москва 1972; też, *Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских „Эпоха”*, Москва 1975.

⁷ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.

⁸ *Tamże*, s. 428.

⁹ A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. „Poczwienniczestwo”*, Łódź 2000.

historii idei w Rosji XIX w., ale również myśli społecznej, politycznej i kulturowej autora *Idioty*. Dla badaczy Dostojewskiego, m.in. Walickiego czy Konstantego Moczulskiego, poczwinnicestwo było szkołą tej myśli.

„*Wriemnia*” – pisze o pierwszym periodyku poczwinników Moczulski – *chce stworzyć nowy społeczny kierunek, zajmujący pośrednie miejsce między okcydentalizmem i słowianofilstwem. Po raz pierwszy wyrażona została w nim podstawowa idea publicystyki Dostojewskiego 70. lat: rosyjska idea – pogodzenie wszystkich europejskich idei, rosyjski ideał – wszechczłowieczeństwo*¹⁰.

Badacz uważa, iż „historiozofia” tej publicystyki, przedstawiona w *Dzienniku pisarza* narodziła się w zarysie już w artykułach „*Wriemieni*”. Czasopismo „*Epocha*” (1864-1865) nie odegrało podobnej roli – nie stało się trybuną ich cyzelowania, co spowodowane było złym stanem psychicznym pisarza, przeżywającego mocno najpierw śmierć żony – Marii Dymitriewny (15 kwietnia 1864), a następnie brata Michała (10 lipca 1864). Podkreślić tu należy, iż wymienione przez Moczulskiego główne idee nie tylko publicystyki lat 70., ale również twórczości literackiej rozwijanej po zamknięciu okresu poczwinnicestwa nie znalazły odzwierciedlenia w utworach Dostojewskiego, opublikowanych na łamach „*Wriemieni*”. Najbardziej wymownym świadectwem oddzielenia publicystyki od twórczości literackiej są *Zimowe uwagi o wrażeniach z lata* (1863), stanowiące podsumowanie pierwszej podróży pisarza po Europie. Nie znajdujemy w nich ani jednej pochwały Zachodu, która równoważyłaby zawartą w utworze ostrą krytykę jego społeczeństw, systemów politycznych i ideologii. Problematykę zachodnich idei nowożytnych jako przeciwieństwa wartości kultury rodzimej wprowadzi Dostojewski do swych powieści dopiero w połowie lat 60. Na początku tego dziesięciolecia „terminuje” jako ideolog narodu posiadającego *glebę* – w ramach bezpośrednich wypowiedzi dziennikarskich, uzasadniających konieczność ukształtowania nowego nurtu „społecznego”. Takiego, który nie tylko łagodziłby napięcia między okcydentalistami i słowianofilami, ale nade wszystko dążył do ich pogodzenia w ramach nowej opcji. Ideałem poczwinników stała się bowiem harmonijna wizja życia narodowego jako stałego procesu stawania się wspólnotą na podstawie trwałych, uniwersalnych zasad.

*Pojmując „życie” jako – pisze Lazari – swoisty absolut, poczwinnicy każde zjawisko w nim zaistniałe traktowali jako coś koniecznego do dalszego rozwoju. Stąd ich akceptacja konieczności istnienia w Rosji na danym etapie historycznym tak sprzecznych światopoglądów jak słowianofilstwo i okcydentalizm. Stąd także ich myśl, iż każdy fakt moralny i historyczny mający miejsce w rzeczywistości powinien być przez sztukę poświadczony i oceniony. Ocenę powinna dać sztuka jako siła najbardziej wrażliwa na „prawdę życia”*¹¹.

Lazari podkreśla przy tym, iż poczwa – *gleba* – zawiera w sobie kwintesencję narodowości, nie zaś ludowości. Nosicielem *gleby* jest bowiem każdy Rosjanin – niezależnie od jego przynależności klasowej czy środowiskowej – wierny rodzimej kulturze i tradycji. Lud natomiast przechowuje w nieskażonej postaci pierwiastek narodowy (narodowość), który uwidacznia się w zestawieniu z wpływami zachodniej cywilizacji.

¹⁰ K. Мочульский, *Достоевскийю Жизнь и творчество*, Париж 1980, s. 181 (przeł. A.R.).

¹¹ A. Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego...*, s. 132.

Przeniknięci nią Rosjanie – nade wszystko inteligencja – odrywają się od korzeni, które chronią duszę rosyjską przed unicestwieniem. Skierowane do nich wezwanie Grigorjewa, aby wrócili do „rodzimej gleby” ze zdobycami cywilizacji, badacz uważa za kwintesencję poczwiennicestwa. Powołując się na jego stanowisko i uzupełniając je sformułowanymi nieco później w *Dzienniku pisarza* tezami F. Dostojewskiego, Lazari pisze: *Idea „gleby” była jednym z podstawowych wyznaczników historiozofii myślicieli skupionych wokół czasopism braci Dostojewskich. Ich zdaniem, rok 1861, rok reformy chłopskiej zamykał w historii Rosji epokę „Piotrową”, epokę niesamodzielnego rozwoju i wpływów cywilizacji zachodnioeuropejskiej. W ślad za słowianofilami uznali, że Piotr I swoimi reformami „oderwał od gleby” inteligencję rosyjską, jednak wbrew słowianofilom twierdzili, że dzięki temu możliwy stał się w Rosji rozwój cywilizacyjny. Reformy Piotra traktowali jako konieczność historyczną, jako „owoc naturalny, pożądany przez glebę” rosyjską. Ponieważ jednak cywilizacja w Rosji „zatoczyła już pełny krąg”, ponieważ Rosjanie „w pełni już ją wykorzystali”, wzięli od niej „wszystko, co należało”, zadaniem epoki następnej staje się „powrót do rodzimej gleby” ucywilizowanej inteligencji rosyjskiej¹².*

Choć trudno nie się zgodzić z takim stanowiskiem, należy jednak podkreślić, że ważny jest tutaj nie sam powrót zeuropeizowanych Rosjan z duchowej emigracji, lecz wartości decydujące o charakterze *gleby*. Są to bowiem stałe dane *narodnosti*, oznaczającej narodowość zakodowaną w tradycji. To wartości duchowe, moralne i kulturowe ukształtowane na gruncie prawosławia. Ich znaczenie jest pomijane bądź pomniejszane przez badaczy tej ideologii. Na przykład A. Lazari uogólnia ten aspekt *gleby*, prezentując go w ramach odrodzonej na gruncie poczwiennicestwa idei Moskwy jako Trzeciego Rzymu. W konsekwencji nie zauważy głębszych od kulturowo-socjologicznych powiązań *gleby* z motywem ziemi w twórczości i myśli Dostojewskiego¹³. Utrwalony w tradycji ludowej zwyczaj całowania ziemi nazwie „idea”, którą nie obejmie zawartego w nim duchowego – zbawczo-eschatologicznego – sensu. Przytacza wprawdzie gest całowania ziemi przez Raskolnikowa, Aloszę Karamazowa i wezwanie do takiego czynu, rzucone przez Szatowa Stawroginowi. Pomija jednak religijny wymiar tego gestu, mimo iż jest on wyraźnie sformułowany przez Dostojewskiego. Sonia nakazuje Rodionowi ucałowanie ziemi, gdyż zabójstwem zgrzeszył wobec niej. Córa Atosu – jak nazywa ją Ryszard Przybylski – wierzy bowiem, iż ziemia jest uświęcona krwią samego Chrystusa¹⁴. Alosza – z wypowiedzi Zosimy – całuje ziemię, gdyż widzi w niej „tajemnicę niebios”. Wykrzywane żądanie, aby Stawrogin wykonał ten gest, podyktował Szatowowi strach przed pustką duchową „głównego biesa” powieści, który jawi się dawnemu przyjacielowi jako biblijny „letni” grzesznik, porażający swą obojętnością wobec Boga. Poprzez ucałowanie ziemi może jednak odnowić z Nim

¹² *Tamże*, s. 59.

¹³ Takie stanowisko przeważa w pracach badaczy rosyjskich okresu zarówno radzieckiego, jak i postkomunistycznego. Dla przykładu wymienić można w tym miejscu takie m.in. prace: В. Попов, *Проблема народа у Достоевского*, [w:] *Достоевский. Материалы и исследования*, т. 4, Ленинград 1980; А. Авдеева, *Русские мыслители: Ап. Григорьев, Н. Данилевский, Н. Страхов. Философская культурология второй половины XIX века*, Москва 1992.

¹⁴ R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 1964.

przymierze. Wielu badaczy uważa, że Dostojewski, wprowadzając motyw ziemi do swej twórczości, przyczynił się do zakorzenienia jego symbolicznego znaczenia w kulturze rosyjskiej. Takie stanowisko zajmuje Anna Woźniak, która pisze: *Kwestią nie do końca wyjaśnioną pozostaje moment pojawienia się w kulturze ruskiej identyfikacji ziemi z matką, toteż teorie naukowe na ten temat są różne. Jedni badacze widzą ów początek w czasach formowania się państwowości wczesnoruskiej, której obraz przynosi nam oczywiście obok poezji ustnej także Powieść doroczną, inni (głównie badacze XX-wieczni) dostrzegają siłę i intensyfikację tego utożsamienia dopiero w XIX wieku, do czego przyczyniło się m.in. odniesienie przez Dostojewskiego w Biesach Bogarodzicę do „matki ziemi”. Wtedy to, zauważają uczeni, nasiliło się zintensyfikowane zainteresowanie problematyką Matki Ziemi. Toteż jako bezsporny jawi się fakt, iż rosyjska myśl religijno-filozoficzna początku XX wieku, a zwłaszcza tacy jej reprezentanci, jak D. Mierieżkowski, W. Rozanow., W. Iwanow czy M. Bierdajew wskazywali na kult Matki-Ziemi jako na jeden z priorytetowych pierwiastków wiary ludowej*¹⁵.

Sakralizacja ziemi w twórczości Dostojewskiego ma duże znaczenie dla zbliżenia światopoglądu pisarza do wiary ludowej. Jest jednocześnie kolejnym etapem krystalizowania koncepcji narodu, którego tożsamość wiąże on coraz mocniej z prawosławiem. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, iż przytaczane w pracy A. Lazarięgo przykłady całowania ziemi pochodzą z powieści powstałych po ukształtowaniu poczwienniczestwa. Wobec symbolu ziemi w twórczości autora *Idioty* pierwotne znaczenie ma zatem *gleba*. Wszystko to, czego w jej wymiarze religijnym nie sprecyzowali teoretycy ideologii, rozwija Dostojewski w swej późniejszej twórczości. Wprowadzony do niej głęboko schrystianizowany, mistyczno-religijny obraz Matki Ziemi wiąże koncepcję narodu z ideą Świętej Rusi. Jej rzecznikami są bohaterowie najbliżsi *gleby*: Sonia, Zosima, Alosza Karamazow oraz Szatow, który z inteligenta zafascynowanego filozofią Zachodu staje się rzecznikiem tego, co rosyjskie, aby następnie sformułować sens i cel istnienia Rosji w formule Bogonoścy. Natomiast w świadomości Soni, Zosimy i Aloszy idea samodoskonalenia i służby innym jest próbą nawiązania do tradycji Świętej Rusi. Tomáš Špidlík tradycję tę wiąże z narodzinami rosyjskiego mesjanizmu religijnego. Jak podkreśla za badaczami rosyjskimi, Święta Ruś oznacza przestrzeń ziemską, ojczyznę narodu służącego Bogu¹⁶. W tym samym duchu określa życie mieszkańców Rusi Andrzej Andrusiewicz: *Życie Rusi, nasycone eschatologią, mesjanizmem, torowało drogę ku kulturze pesymistycznej. Rozważając problem od strony psychologicznej, nie ma wątpliwości, iż było ono pewną formą augustiańskiego marzenia o civitas Dei. Znamion doskonałości upatrywano nie w kontemplacji, ale w surowej ascezie, w czynnej miłości bliźniego, w pilnej i długotrwałej modlitwie. W tych warunkach kształtowały się ideały wychowawcze. Ich wzorem był Stary Testament i myśli Ojców Kościoła, upatrujących cel wychowania w ascezie, odrzucających przyjemności życia jako szkodliwe*¹⁷.

¹⁵ A. Woźniak, *Wiersze duchowne o Matce-Ziemi w wykładach Andrieja Siniauskiego – Abrama Terca*, [w:] *Ziemia w literaturach i myśli filozoficznej Słowian*, red. W. Laszczak, D. Ambroziak, Opole 2008.

¹⁶ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*

¹⁷ A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. 1, Warszawa 2004, s. 233.

W tak rozumianą tradycję Świętej Rusi najmocniej wpisani są nie tylko książę Myszkina, Zosima i Alosza, ale również Sonia, dążąca do oczyszczenia z grzechu prostytucji i żyjąca prawdą wiary. Sonia – pokorna, ukierunkowana na skruchę i pokutę – jest dziewiętnastowiecznym odzwierciedleniem postawy mieszkańców Świętej Rusi, żyjących w służbie Bogu i ludziom. Rolą Soni jest sprowadzenie na taką drogę życia Raskolnikowa – zeuropoizowanego racjonalistę rosyjskiego. Jak pisze Przybylski: *Od krytyków otrzymywała niekiedy Sonia tylko jedno pogardliwe określenie: bigotka. To uproszczone mniemanie wynikało z nieznamomości lub bagatelizowania tradycji filozoficznej, której Sonia była spadkobierczynią. Sonia walczy z racjonalistyczną kulturą etyczną nowożytności, buntującą człowieka, skłaniającą go do odrzucenia „prawa cierpienia”. Uzbrojona w ideę chrześcijańskiej pokory i skruchy, walczy z matematyczną „prawdą rozumu”, która wprowadza ludzkość w erę moralnego chaosu*¹⁸.

Świadomość prawosławnych bohaterów Dostojewskiego jest efektem poszukiwań właściwej drogi dla Rosjanina drugiej połowy XIX w., a zarazem dla narodu rosyjskiego. Z perspektywy tych poszukiwań krótki okres poczwinnicestwa (1861-1865) był wbrew temu, co konstatuje Lazari, szkołą myśli społecznej i religijno-filozoficznej, nie zaś drogą doskonalenia warsztatu artystycznego i formułowania koncepcji sztuki. Był to ważny etap cyzelowania światopoglądu, który od czasu katorgi uzyskuje coraz bardziej wyrazisty charakter chrystocentryczny. Tę specyfikę światopoglądu Dostojewskiego najcelniej ujął Mikołaj Bierdiajew, łącząc ją z dojrzewającą od początku lat 60. koncepcją narodu rosyjskiego w myśli pisarza¹⁹. W świadomości głównych bohaterów tego dziesięciolecia, a także następnego pojawia się idea Boga-człowieka jako antidotum na zrodzoną w Rosji na gruncie filozofii Ludwika Feuerbacha koncepcję człowieka-boga i będący jej konsekwencją materializm antropologiczny Mikołaja Czernyszewskiego. Okres poczwinnicestwa umocnił pisarza w przekonaniu, iż lud rosyjski jest tą siłą, dzięki której Rosja uchroni się przed rewolucją nade wszystko antropologiczną. Wyłaniający się z publikowanych na łamach czasopism „Wriemia” oraz „Epocha” artykułów Michała Dostojewskiego, Apollona Grigorjewa czy Mikołaja Strachowa obraz ludu rosyjskiego jako warstwy najbliższej słowiańskiej prawdzie wiary stawał się dla pisarza rękomią powrotu Rosji do jej kulturowego źródła – Świętej Rusi. Poczwinnicestwo ukierunkowało go na lud, dla którego pisarz widzi taką możliwość doświadczania Chrystusa, jaka była jemu dana na katordze. To, co opisał w 1854 r. w słynnym liście z katorgi do Natalii Fonwizinej jako mistyczne wydarzenie kształtujące jego życie, zaczęło w mniejszym lub większym stopniu rzutować na stojących najbliżej ludu takich bohaterów jak Sonia Marmieladowa czy książę Myszkina. Chrystus jawi się im – podobnie jak Dostojewskiemu katorżnikowi – jako symbol wiary, w jej perspektywie zaś jako wyzwoliciel, wzorzec moralny i źródło miłości. Osobiste doświadczenie pisarza, zagrożonego na katordze nienawiścią do współwięźniów i świata, wyznacza drogę życia głównym jego bohaterom utworów lat 60. i 70.: Soni Marmieladowej, Myszkiniowi,

¹⁸ R. Przybylski, *Dostojewski...*, s. 286.

¹⁹ Н. Бердяев, *Мирозозерцание Достоевского*, Praga 1923. Z ujęciem Bierdiajewa zgodni są polscy badacze, nade wszystko R. Przybylski, M. Szpakowska, B. Urbankowski, M. Bohun.

Makarowi Dołgorukiemu, Zosimie, Aloszy Karamazowowi. To droga doskonalenia duchowego i moralnego, zdeterminowana przez rosyjską tradycję prawosławną, w dużej mierze także przez „wiarę ludową”.

Okres poczwinnichestwa stanowił swego rodzaju studium kulturowo-socjologiczne mentalności i religijności *gleby*, której siłę wiąże pisarz z ludem. Dzięki temu studium mógł wprowadzić do świadomości wymienionych bohaterów perspektywę własnego doświadczenia Boga na katordze, które połączył z perspektywą rozwoju świadomości narodowej Rosjan na gruncie rosyjskiej tradycji prawosławnej i państwowej. Znamienne jest, iż bohaterowie ci kierują się „prawdą wiary” i przez jej pryzmat postrzegają nie tylko Chrystusa, ale również Rosję. W świadomości swojej chronią Boga-człowieka i swój naród przed „prawdą rozumu”, kartezyjskim *cogito*. Przyjmują postawę ludu rosyjskiego jako wyraziciela *gleby*. Dzięki połączeniu osobistego katorżniczego doświadczenia mistycznego z obecnością „Chrystusa żywego” w świadomości ludowej udało się pisarzowi określić wstępnie ducha narodu rosyjskiego już w połowie lat 60. W *Zbrodni i karze* (1865) Sonia broni „prawdy wiary” przed prawdą rozumu w ramach paradygmatu Rosja – Europa. Filozofujący Raskolnikow, określony dogłębnie przez tę drugą, przegrywa. Pokonały go wyrzuty sumienia po dokonanej „racjonalnej”, filozoficznej zbrodni oraz argumenty wiary przedstawione przez Sonię. W tym pojedynku o prawdę daje się zauważyć promieniowanie fundamentalnego dla światopoglądu pisarza wyznania metafizyczno-mistycznego z roku 1854: *Jednakże Bóg zsyła mi niekiedy chwile, w których jestem całkowicie spokojny. W owych chwilach kocham ludzi i dochodzę do wniosku, że inni mnie kochają. W takich chwilach ukształtowałem w sobie symbol wiary, w którym wszystko jest dla mnie jasne i święte. Ów symbol jest bardzo prosty, oto on: wierzyć, że nie ma dla mnie nic piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego, rozumniejszego, odważniejszego i doskonalszego od Chrystusa i z żarliwą miłością powiadać sobie, że nie tylko nie ma, lecz że nie może być. Więcej, gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolalbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą*²⁰.

Badacze, którzy z wyznania tego wywodzą tezę o wewnętrznym rozdarciu Dostojewskiego, pomijają ważne w tym punkcie rozróżnienie między aspektami: epistemologicznym, metafizycznym oraz etycznym, jakie pisarz czyni. Bóg, który potrzebuje na swe istnienie w świadomości ludzkiej niezbitych dowodów, oraz prawda, która bez dowodów tych nic nie znaczy, nie interesują Dostojewskiego. Nie interesują go: Bóg i prawda filozofów, co można przyjąć za świadectwo niewykazywanego w pierwszym okresie twórczości (1846-1849) wpływu idei słowianofilskich na światopogląd pisarza. Ponad takiego Boga i „racjonalną” wiarę stawia Dostojewski Chrystusa żywego – Boga, który przez swą obecność i ofiarę dał najwyższe świadectwo prawdzie i wskazał na źródło najwyższych wartości. Sfera, w której rodzą się pytania o Boga, nie jest dla rosyjskiego pisarza sferą danych naukowych, lecz przestrzenią tajemnicy, w której rodzi się wewnętrzna potrzeba absolutu i jego afirmacja. W przestrzeni tajemnicy ukierunkowanie owej potrzeby jest wertykalne. Natomiast w sferze nauki idea absolutu pojawia się w momencie

²⁰ F. Dostojewski, *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 115.

przekroczenia horyzontalnego – jest immanentna. Jest transgresją o charakterze naukowym, podczas gdy transgresja w sferze tajemnicy ma wymiar metafizyczno-mistyczny. Dostojewski wykorzystuje – podobnie jak teoretycy słowianofilstwa – w tym wypadku możliwości, jakie daje język rosyjski: rozróżnienie między *istiną* jako prawdą istnienia – możliwą do uchwycenia na gruncie metafizyki – i prawdą uzyskiwaną w obszarze rozumu unaukowanego. Z tą pierwszą wiąże ściśle prawdę wiary.

Wybór Chrystusa „poza prawdą” to wybór prawdy wiary, który nie oznacza wyboru bezrozumności. Oznacza wybór prawdy płynącej z Objawienia. Pisarz eksponuje w twórczości lat 60. i 70. tę postawę wobec Boga jako przechowywaną przez lud rosyjski determinantę prawosławnej świadomości, łączącej wszystkie warstwy narodu. Jak zaznacza Przybylski, postawę tę określiła bardzo ważna dla rosyjskiego prawosławia nauka Ojców Kościoła²¹. Rozróżnienie dwóch prawd – wiary i rozumu – Dostojewski przejął od św. Maksyma Wyznawcy, który wiązał z tym rozróżnieniem odpowiednią postawę moralną, obowiązującą prawosławnego chrześcijanina.

*Maksym – pisze Przybylski – uznawał dwa rodzaje prawdy. Pierwszą prawdę daje wiedza ludzka, którą tworzy praca rozumu. Drugi rodzaj prawdy zdobywa się dzięki Objawieniu. Aby do niej dojść, potrzebna jest człowiekowi wiara, miłość, uspokojenie i modlitwa*²².

Z punktu widzenia historii kultury Dostojewski w swym wyznaniu mistycznego doświadczenia Chrystusa wyraża nie tylko problemy słowianofilskich teoretyków i rosyjskiej prawosławnej teologii. Nawiązuje jednocześnie do problemów filozofii po Kancie i Heglu w odniesieniu do transcendencji. Rzutują one na wyrażoną w twórczości Dostojewskiego krytyczną ocenę zarówno samej zachodniej filozofii, jak i kultury, którą autor *Idioty* utożsamia z cywilizacją. Studium tego krytycyzmu przedstawił szczegółowo Michał Bohun w książce *F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*²³. Z jego rozważań jasno wynika, iż wartości *gleby* – co pokazuje autor *Idioty* – nie uległy negatywnym wpływom zachodniej cywilizacji. Stały się mocnym fundamentem charakteru narodowego, poprzez który Rosjanie odczytują swoją tożsamość.

W *Zbrodni i karze* Dostojewski określa podstawę „ducha narodu” – prawdę wiary, czyli *istinę*. Ideowa klęska Raskolnikowa jest tutaj projekcją klęski narodu, gdyby oparł on swój sens i cel istnienia na prawdzie rozumu filozoficznego. Idealem duchowym Rosjanina jest Sonia – córka Atosu. Bycie sobą – swoją tożsamość – naród rosyjski winien odczytywać poprzez jej postawę: wierność tradycji prawosławnej. W kolejnej programowej dla tożsamości narodu powieści – *Idiocie* (1868) – Dostojewski do tradycji tej dołączy ideę wybrania i wynikającą z niej misję narodu. Prezentuje ją zaplanowany w chrystocentrycznej perspektywie pisarza główny bohater powieści, książkę Myszkin jako *princ Christos* – książkę Chrystus. Żyjący prawdą wiary, postrzegany przez zeświecczone „towarzystwo” jako idiota, w rzeczywistości wybrał to, co najcenniejsze: jest jakoby głupi, ale jest „w Chrystusie”. Jemu też przekazuje pisarz tajemnicę

²¹ R. Przybylski, *Dostojewski...*, s. 218-246.

²² *Tamże*, s. 231.

²³ M. Bohun, *F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.

wybrania narodu rosyjskiego w celu spełnienia dziejowej misji. Na spotkaniu u Japonczyków mówi: *Pokażcie mi przyszłe odrodzenie całej ludzkości i jej zmartwychwstanie, co może sprawić tylko myśl rosyjska, rosyjski Bóg i Chrystus, a zobaczycie, jaki olbrzym potężny i szczerzy, mądry, łagodny powstanie przed zdumionym światem, zdumionym i strwożonym, gdyż oni spodziewają się od nas tylko miecza, miecza i gwałtu*²⁴.

Chrystus rosyjski ma nie tylko być ukazany Zachodowi przez naród rosyjski, ale ma jednocześnie zwyciężyć chory Zachód. *Trzeba, by na odporcie Zachodu zajaśniał nasz Chrystus, którego myśmy zachowali, a którego oni nie znali nigdy!*²⁵

Opozycja Rosja – Zachód pojawia się w świadomości księcia Myszkina w kontekście misji religijnej i jest odwrotnością „powrotu do gleby”. Ma znaczenie bardzo szerokie: teologiczne, aksjologiczne, poznawcze, cywilizacyjne. Na każdym poziomie znaczeń pojawia się misja narodu rosyjskiego, który ma uwolnić Zachód od fałszywego chrześcijaństwa i ukazać prawdę o Chrystusie. Fałszywym chrześcijaństwem jest dla Myszkina – zgodnie z tezami słowianofilów – katolicyzm. W krytyce tej konfesji Dostojewski wyrazi identyczne stanowisko w *Dzienniku pisarza* – posunie się do tezy, iż katolicyzm głosi Antychrysta. W *Idiocie* pisarz uczyni Myszkina swoim *porte parole*: tym jedynym w całej twórczości bohaterem, który dzięki swemu „wybraniu” – jakim według tradycji ludowej była m.in. epilepsja – doświadcza w momencie jej ataku Ostatecznej Przyczyny: *kiedy nagle wśród smutku, ciemności duchowych i przygnębienia chwilami jakby rozplomieniał się jego mózg i z niezwykłą mocą natężyły się jednocześnie wszystkie jego siły vitalne. Odczuwanie życia, uświadamianie sobie swojej jaźni wzrastały niemal dziesięciokrotnie w owych momentach, krótkich jak błyskawica. Umysł, serce, rozjarzały się niezwykłym światłem, wszystkie wzruszenia, wszystkie wątpliwości, wszystkie niepokoje od razu jakby się uciszały, przechodziły w jakiś idealny błogostan, pełen harmonijnej radości i nadziei, łączyły się z Najwyższym Rozumem i Ostateczną Przyczyną*²⁶.

Myszkin został wybrany, aby doświadczać tego, co dla innych jest zakryte. Pisarz sugeruje, że ten dar wybrania jest wpisany w dar istnienia jego bohatera. Co więcej, z chwilą mistycznego doświadczenia pisarz równoważy całe jego życie: *Jeżeli w danej sekundzie, czyli w ostatniej chwili przytomności przed atakiem, zdążył sobie jasno i świadomie powiedzieć: „Tak, za tę jedną chwilę można by oddać życie” – to na pewno chwila ta sama przez się warta była całego życia*²⁷.

W koncepcji Dostojewskiego świadectwo doświadczenia mistycznego staje się legitymacją do określenia nieprawdziwości Chrystusa głoszonego przez katolicyzm, co sprawia – jak twierdzi Myszkin – że jest on „gorszy od samego ateizmu”: *Ateizm głosi tylko nicłość, a katolicyzm idzie dalej: głosi Chrystusa sfalszowanego, zakłamanego i zbezczeszczonego, Chrystusa biegunowo przeciwnego! Głosi Antychrysta, przysięgam na to, wierzcie mi państwo! To jest moje osobiste, dawno powzięte przekonanie i ono mnie długo dręczyło...*²⁸

²⁴ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 603.

²⁵ *Tamże*, s. 601.

²⁶ *Tamże*, s. 251.

²⁷ *Tamże*, s. 252.

²⁸ *Tamże*, s. 600.

Z perspektywy Myszkińa o prawdziwości Chrystusa i prawosławia decyduje prawda wiary. I ona właśnie wchodzi do stałych danych koncepcji narodu rosyjskiego. Dzięki niej możliwe jest cytowane wyżej przekonanie Myszkińa o tym, że misją Rosji jest ukazanie Zachodowi Chrystusa rosyjskiego, gdyż jedynie on zwycięży ów „chory Zachód”.

Dzięki wysiłkowi dziesiątków badaczy Dostojewskiego tezy o misji narodu rosyjskiego wygłaszane przez Myszkińa, a następnie Szatowa – ugruntowane wypowiedziami samego autora w *Dzienniku pisarza* – weszły do kanonu słów kluczowych i „skrzydlatych słów” obowiązujących każdego badacza kultury rosyjskiej. Przed każdym kolejnym stoi jedynie zadanie wykazania tego, co stanowi o ich imponderabiliach i wzajemnych powiązaniach budujących w sferze idei i wartości dzieła Dostojewskiego strukturę ciągłości i powracającej w różnych epokach aktualności.

Dla niniejszych rozważań istotne jest powiązanie tezy Myszkińa o rosyjskim Chrystusie i chrześcijańskiej misji Rosji wobec Zachodu z przedstawioną w *Biesach* (1870) przez Szatowa formułą narodu rosyjskiego jako Bogonoścy i jej wykładnią. Z tej ostatniej wynika, iż wiara i Bóg nie tylko decydują o istnieniu i sile narodu oraz jego roli w dziejach ludzkości, ale nade wszystko stanowią jego „własność”. Bez nich naród traci swoją tożsamość, przestaje istnieć. Szatow z jednej strony „nacionalizuje” Boga, z drugiej deifikuje naród. Myszkiń, odwołujący się do prawdy wiary, nie mógł na jej gruncie dokonać takiego poniżenia Ostatecznej Przyczyny, nie mógł też wynieść narodu do poziomu Boga, gdyż nie pozwalała mu na to tradycja Świętej Rusi, zgodnie z którą naród służy Bogu. Różnica między stanowiskami tych bohaterów w kwestii narodu wynika ze stanu ich wiary. Myszkiń za jedną chwilę zbliżenia do Ostatecznej Przyczyny jest gotów oddać swe życie. Szatow dopiero poszukuje Boga i – zgodnie z przyjętym przez Dostojewskiego dla tej postaci sylogizmem – wierzy, iż kiedyś uwierzy. Formuluje natomiast pytania istotne dla koncepcji Rosji jako narodu posiadającego misję ukazania Zachodowi niezafalszowanego Chrystusa. Zwraca się do biesa biesów – Stawrogina: – *Czy pan pamięta swoje zdanie: „ateista nie może być Rosjaninem”, „ateista natychmiast przestaje być Rosjaninem” – pan to pamięta? [...] Pan nie mógł tego zapomnieć! Przypomnę panu więcej. Pan powiedział wtedy: „Nieprawosławny nie może być Rosjaninem”²⁹.*

Gdy Stawrogin zauważył, że Szatow zmienił jego słowa i *zniżył Boga do zwykłego atrybutu narodowego*, usłyszał w odpowiedzi: *Przeciwnie. Podnoszę naród do Boga*. Dzięki temu intelektualnemu „zabiegowi” w koncepcji ideologa rosyjskiego mesjanizmu jego naród jawi się jako Bogonośca. W powieści nie znajdujemy odpowiedzi na pytania postawione przez Szatowa, posługującego się pojęciem Boga i symboliką religijną jako instrumentami „głoszenia” Rosji. Tak sformułowana idea narodu odbiega od mesjanistycznego pragnienia Myszkińa, który ponad Rosję stawia Chrystusa rosyjskiego – prawosławnego – mającego zajaśnić na Zachodzie. Badacze Dostojewskiego zaliczają Szatowa do tytułowych biesów, które – jak mówi motto powieści z wiersza Aleksandra Puszkina – „kręcą się szalone” po Rosji. Jego „biesowatość” wyraża się w braku wiary w Boga, skutkującym fałszywą koncepcją narodu. Jeśli bowiem Szatow wciąż jeszcze „wierzy, że uwierzy”, to idea narodu-Bogonoścy dla takich Rosjan, jest fałszywa. Wiara w Rosję nie zastąpi

²⁹ Tenże, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Warszawa 1977, s. 244.

wiary w Boga, dlatego nie ratuje Szatowa przed klęską i dodatkowo przed śmiercią z rąk ideologów rewolucji. Jak podkreśla Moczulski, niewierzący w Boga nosiciel mesjanistycznej idei Rosji nie może odnieść zwycięstwa nad ateistycznymi ideami Zachodu, gdyż jest słaby duchowo, targany sprzecznościami³⁰. Rozdwojenie między wiarą w Rosję i niewiarą w Boga pociąga za sobą rozdwojenie tożsamości osobowej i narodowej. Takie rozdwojenie – sugeruje Dostojewski – skazuje Rosjan na klęskę, która stała się udziałem jego bohatera, zamordowanego skrytobójczo przez niegdysiejszego przyjaciela – Piotra Wierchowieńskiego – piewcy rewolucji i socjalizmu, propagującego totalną anarchię i przewrót w imię nowego porządku społecznego. Tak ginie – jak pisze Moczulski – *prorok rosyjskiego mesjanizmu*³¹. Los Szatowa jest figurą losu tych Rosjan, którzy głoszą idee wywyższające naród ponad rosyjskiego Chrystusa, o którym mówi Myszkin.

W kolejnych powieściach ukierunkowanych na prawdę wiary i związaną z nią misję Rosji – *Młodziku* (1875) oraz *Braciach Karamazow* (1879) – Dostojewski umacnia jedynie wyrażoną wcześniej koncepcję narodu i jego tożsamości. Natomiast w publicystyce – nade wszystko w *Dzienniku pisarza* – dołącza do misji narodu koncepcje polityczne, które otwierają do niej drogę ideom imperialnym. Nie naruszają one jednak fundamentów rosyjskiej tożsamości narodowej. Stanowią jedynie zmienny jej element, uzależniony od przemian koncepcji imperium.

Należy zauważyć, iż zarówno dla Dostojewskiego, jak i wielu głosicieli mesjanizmu rosyjskiego z drugiej połowy XIX w. charakterystyczna jest ucieczka od radykalizmu społecznego, który towarzyszył innym mesjanizmom dziewiętnastowiecznym i zbliżał je do millenaryzmów. Ten aspekt mesjanizmu podkreśla m.in. Henri Desroche, twórca *Słownika mesjanizmów i millenaryzmów ery chrześcijańskiej* (*Dieux d'hommes: Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*). Desroche widzi wielofunkcyjność mesjanizmu, traktuje go jako pewnego rodzaju archetyp kultury, matrycę, która może służyć jednocześnie różnym dążeniom czy rewindykacjom społecznym do rewolucyjnych włącznie. Uważa, że: *Zawsze jednak chodzi w nim o coś, co nadaje wartość życiu i śmierci, o płaszczyznę, „na której entuzjazm ma swoje racje, których rozum nie ma”*³².

Mesjanizm Dostojewskiego daleki jest od ukierunkowanego społecznie i zarazem rewolucyjnie millenaryzmu. Misja polityczna, wynikająca z teologii i teleologii narodu-Bogonoścy oraz z historycznej i eklezjologicznej roli prawosławia jest dla pisarza jedyną drugą, równoległą do religijnej bądź – w zależności od zmieniających się uwarunkowań politycznych – wyrastającą z religijnej. Religia staje się raz po raz argumentacją i legitymacją dla dążeń politycznych, które ukierunkowane są imperialnie. W *Dzienniku pisarza* Dostojewski wielokrotnie dążeniom tym nadaje charakter braterskiego jednoczenia ludzi i narodów w imię Chrystusa.

Charakterystyczna jest pod tym względem przedstawiona w *Dzienniku...* za rok 1981 jego teza o pragnieniu ludu rosyjskiego, które przenika cały naród: *Mówię o nieustannym pragnieniu ludu rosyjskiego – zawsze w nim obecnym, wielkim, ogólnym*

³⁰ К. Мочульский, *Достоевскийю Жизнь...*, s. 364.

³¹ *Tamże*, s. 365.

³² Cyt. za: A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983, s. 12.

*wszecznarodowym, wszechbraterskim jednoczeniu się w imię Chrystusa. I jeśli jednoczenie to jeszcze się nie zaczęło, jeśli nie ziszcila się jeszcze w pełni Cerkiew, już nie tylko w modlitwie, ale w rzeczywistości, to instynkt tej Cerkwi i nieustanne jej pragnienie, niekiedy podświadome, w sercach wielu milionów ludu naszego niewątpliwie istnieją*³³.

Dopiero w ostatnich swych wypowiedziach pisarz nadaje mesjanizmowi rosyjskiemu wymiar uniwersalny. Uważa, że mesjanizm ten jest pożądany i oczekiwany przez inne narody, nade wszystko te, które żyją w ucisku nierozwiązanych od wieków własnych problemów. Problemy te może rozwiązać Rosja na poziomie politycznym i kulturowym poprzez zmiany społeczne. Zmiany te nie mogą jednak mieć charakteru rewolucyjnego. Ten uniwersalistyczny aspekt mesjanizmu rosyjskiego pisarz przedstawił w pełni w *Mowie o Puszkynie* wygłoszonej 8 czerwca 1880 r. z okazji odsłonięcia pomnika Puszkina w Moskwie. Wszechtonność i poświęcenie dla innych nazwał *wszeczczłowieczeństwem*. Jest ono właściwe wyższym warstwom – tym, które poznały Zachód, wracają z duchowej emigracji do Rosji i swe doświadczenie przekazują ludowi. Pisarz jest przekonany, że lud winien przyjąć to doświadczenie, warstwy wyższe zaś ukorzą się przed jego prawdą. Z tego pojednania duchowego wyrasta nowa idea: poświęcenia dla innych narodów, *wszeczczłowieczeństwa*: *Jest to nasza potrzeba służenia ludzkości, chociażby nawet z uszczerbkiem dla własnych, najbliższych i istotnych interesów, nasze pojednanie z cywilizacjami Europy, poznanie i usprawiedliwienie ich ideałów, chociażby nawet nie harmonizowały z naszymi*³⁴.

To uszlachetnienie mesjanizmu religijno-politycznego, który stał się elementem imperializmu rosyjskiego w drugiej połowie XIX w., było jednak odstępstwem od normy – od ideału panslawistycznego – i nie mogło uzyskać szerokiej akceptacji, zwłaszcza ze strony ortodoksyjnych mesjanistów i zwolenników idei państwowotwórczych. *Mowę o Puszkynie* surowo ocenił Konstanty Leontjew. Przedstawiony w niej uniwersalizm prawosławia uznał za herezję, zastępującą prawosławie „różowym chrześcijaństwem”. Ewangelia – zdaniem Leontjewa – nie obiecywała powszechnego braterstwa. Odchodząc od ortodoksji rosyjskiej Cerkwi, Dostojewski wskazuje drogę odchodzenia od Rosji.

W oczach konserwatywnie myślących nacjonalistów rosyjskich – również współczesnych – znaczenie autora *Idioty* jako ideologa narodu zamyka się w jego wypowiedziach poprzedzających *Mowę o Puszkynie*, określających religijne i kulturowo-cywilizacyjne determinanty tożsamości rosyjskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
 Bohun M., *F. Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
 Brzoza H., *Dostojewski – myśl a forma*, Łódź 1984.
 Dostojewski F., *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Warszawa 1977.
 Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, t. 3: 1877-1881, Warszawa 1982.
 Dostojewski F., *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971.

³³ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska, t. 3: 1877-1881, Warszawa 1982, s. 89.

- Dostojewski F., *Listy*, przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Jesaulow I., *Соборность*, [w:] *Mentalność rosyjska*, red. A. Lazari, Katowice 1993.
- Kurkiewicz A., *Soborowe oblicze kolektywizmu*, [w:] *Tożsamość, indywidualizm i wspólnotowość w kulturze rosyjskiej*, red. A. Rażny, Kraków 2014.
- Lazari A., *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. „Pocziennichestwo”*, Łódź 2000.
- Przybylski R., *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Warszawa 1964.
- Raźny A., *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988.
- Špidlik T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000.
- Tożsamość, indywidualizm i wspólnotowość w kulturze rosyjskiej*, red. A. Rażny, Kraków 2014.
- Walicki A., *Między filozofią, religią i polityką*, Warszawa 1983.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Авдеева Л., *Русские мыслители: Ан. Григорьев, Н. Данилевский, Н. Страхов. Философская культурология второй половины XIX века*, Москва 1992.
- Андреев И., *Социально-философская концепция почвенничества*, Москва 1973.
- Гроссман Л., *Поэтика Достоевского*, Москва 1925.
- Луначарский А., *О „многоголосности” Достоевского*, [w:] *Ф.М. Достоевский в русской критике*, Москва 1976.
- Нечаева В., *Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских „Время”*, Москва 1972.
- Нечаева В., *Журнал М.М. и Ф.М. Достоевских „Эпоха”*, Москва 1975.
- Попов В., *Проблема народа у Достоевского*, [w:] *Достоевский. Материалы и исследования*, t. 4, Ленинград 1980.
- Хоружий С., *Опыты из русской духовной традиции*, Москва 2000.
- Энгельгарт Б.М., *Идеологический роман Достоевского*, [w:] *Достоевский. Статьи и материалы*, red. А. Долинин, Москва–Ленинград 1924.

Anna RAŻNY – prof. dr hab., kulturoznawca, rosjoznawca, em. prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Członek Komisji Kultury Słowian PAU, Komisji Słowianoznawstwa PAN (Oddział w Krakowie), Komisji Historycznoliterackiej PAN (Oddział w Krakowie), Komisji Emigrantologii Słowian Międzynarodowego Komitetu Sławistów, redakcji „Politei”; redaktor serii Wyd. UJ Prace Katedry Rosyjskiej Kultury Nowożytnej UJ. Autorka prac z zakresu rosyjskiej kultury XIX i XX wieku, historii myśli rosyjskiej, totalitaryzmu komunistycznego, antropologii kultury, stosunków polsko-rosyjskich. Ważniejsze monografie: *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki* (1988), *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Wartama Szatałamowa świadectwo prawdy* (1999). Współautorstwo tomów: *Emigracja i tamizdat. Szkice o współczesnej prozie rosyjskiej* (1993), *Realiści i postmoderniści. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich* (1996), *Dać świadectwo prawdzie. Portrety współczesnych pisarzy rosyjskich*, red. L. Suchanek, Kraków 1996.